التأويلات المعاصرة للنص القرآني
مزالق التأويل وضوابط الفهم

أ.د/ عبد الملك بومنجل
مخبر المثاقفة العربية في الأدب ونقده
جامعة سطيف 2

الدراسة:

لا يستقيم لباحث بحثُه، ولا لناظرٍ نظرُه، ولا لمجتهدٍ اجتهادُه حتى تكون له قواعدُ عقليةٌ، ومعالمُ منهجيةٌ، ومبادئُ منطقيةٌ يقوم على أساسها نظرُه، وينطلق منها تفكيرُه، ويسير على هديها بحثُه واجتهادُه.

والنظرُ في التأويلات المعاصرة للنص القرآني هو نظرٌ تحفُّه المشكلات من جهاتٍ عديدة، وتتضارب فيه الرؤى وتتداخل المفاهيم وتتجادل المذاهب والفلسفات، لاسيما أن أركانه المؤسسة لإشكاليته هي الخطاب القرآني، واللغة، والعقل، والتأويل، وفي كل منها مذاهب في القول ومسالكُ في النظر لم تزل موضع تجاذب وتجادل على امتداد التاريخ.

لذلك، أرى أنّ أفضل المداخل لمعالجة هذا الموضوع هو النظر الفاحص المدقق في حقيقة هذه المفاهيم الأربعة، لا من حيث دلالاتُها اللغوية، ولا معانيها الاصطلاحية، ولكن من حيث فلسفتها الوجودية التي تتصل بالماهية والكيفية والغاية؛ لأن بناء البحث على جملةِ مبادئَ يرجح الظن بإمكان التوافق عليها يسهّل على الباحث السير به على أرض ممهدة المسالك، والوصول في آخره إلى نتائجَ جديرةٍ بالإقناع.

1.القرآن خطابٌ لغويٌّ إلهي، والتأويل ممارسة عقلية بشرية

عندما نتحدث عن القرآن فإننا نتحدث عن ثلاثة أمور لا تنفك عنه بحال، ولا يصح أن يُهمَل واحدٌ منها؛ وهي:

-أن القرآن رسالة لغوية مادتُها اللغة العربية.

-أن القرآن كلامُ الله تعالى.

- أن القرآن خطابُ (رسالةُ) الله إلى العالمين.

أما كون القرآن رسالةً لغوية عربية فمما لا يختلف فيه اثنان. ويترتب على هذه القاعدة أنه لا سبيل لفهم القرآن الكريم إلا بمعرفة اللغة التي نزل بها، ولا يستقيم تأويل بعض عباراته إلا وفقا لقوانينَ تُعرَف من كثرة مدارسة هذه اللغة وممارسة التفكير بها والخبرة بأساليبها في الدلالة وطرائقها في تأدية الغرض.

وأما كون القرآن كلامَ الله تعالى فمما نهضت البراهين العقلية بإثباته، سواء منها ما تعلق بمضمون هذا الكتاب خطابا ونسجا، أو ما تعلق بالشروط التاريخية لظهوره وتأثيره. ولا ضرورةَ لإفاضة الحديث في هذه القاعدة، إذ لم نرَ أصحاب التأويلات المعاصرة للخطاب القرآني يصرّحون بإنكارها، ولكنا نحب أن ننبه على أن اعتقادَ انتساب القرآن إلى الله تعالى لفظا ومعنى موجبٌ للنظر إليه على هذا الوجه الذي هو ميزة جوهرية له عن الخطاب البشري، وموجبٌ لمراعاة هذه الميزة حين تأويله.

وأما كون القرآن هو خطابَ الله (رسالته) إلى العالمين، فمما يترتب لزوما على اعتقاد صحته وتصديق مضمونه؛ فقد وردت في القرآن آياتٌ كثيرة تدل على هذا المعنى. كما أن العقل لا يتقبل أن يكون خطاب الله، في كتاب خاتمٍ لا كتابَ بعده، إلا كذلك. وإلا فقد أفضى الأمر إلى اتهام الله –تعالى عن ذلك– بمحاباة أقوامٍ معينين في مرحلة معينة من التاريخ، وإهمال أقوامٍ آخرين! ويترتب على هذه القاعدة النظرُ إلى الخطاب القرآني نظرَ تنزيهٍ عن العجز والجهل والظلم والعبث والتناقض والتكليف بما لا يُطاق.

وعندما نتحدث عن التأويل فإننا نتحدث عن ثلاثة أمور لا تنفك عنه، ولا يصح أن يُهمَل واحدٌ منها، وهي:

–أن التأويلَ عملٌ عقلي.

–أن التأويلَ نظرٌ في اللغة حين تكون خطابا.

–أن التأويل ممارسةٌ بشرية.

فأما كون التأويل عملا عقليا فلأنه نظرٌ في دلالات الألفاظ يتعدى فيه عملُ الذهن الإدراكَ الطبيعي المباشر للدلالات الصريحة إلى عملياتٍ عقلية مركّبة تقوم على التأمل والاستقصاء والتعمق والمقارنة والاستحضار والاستنباط وما إلى ذلك. وكل ذلك عملٌ عقلي بحت، يكون نجاحُه مرهونا بنضج الملكات العقلية، واستيفاء الشروط المنهجية. ويترتب على هذه القاعدة جملةُ أمور تتصل بماهية العقل، وحدود فاعليته، ومدى صحة نتائجه، وشروط كفايته.

وأما كون التأويل نظرا في اللغة حين تكون خطابا فإن هذا هو مجال عمل التأويل منذ نشأته إلى الآن، سواء في ذلك التأويل في الممارسة العربية الإسلامية أو التأويل في النظرية الغربية. إنه تعامل مع الخطابات اللغوية خاصة، سواء منها ما كان دينيا وما كان دنيويا، ما كان إلهيا وما كان بشريا. نظرٌ في دلالات الألفاظ حين تلتبس، ومآلات المعاني حين تنفتح على احتمالات مختلفة. ويترتب على هذه القاعدة ضرورةُ الوعي بماهية اللغة ووظيفتها وغايتها وشروط إنتاجها للدلالة.

وأما كون التأويل ممارسةً بشرية فمما لا يحتاج إلى إثبات، وإنما يحتاج إلى التنبيه على أن هذه القاعدة يترتب عليها ما يترتب على كون التأويل عملا عقليا، من ضرورة المعرفة السليمة بماهية العقل وحدوده وكيفيات اشتغاله وشروط نجاحه، زيادة على معرفة منزلة نتائجه مقارَنةً بالنتائج المتحصل عليها بطريق الوحي.

ولما كانت التأويلات المعاصرة للخطاب القرآني نظرا عقليا بشريا في لغة خاطب بها الله البشرية جمعاء، فسيكون مفيدا جدا تأسيس البحث في هذا الموضوع على تحديد ماهيات أربع، وهي: اللغة، القرآن، العقل، التأويل.

1.1. اللغة

مهما يكن من اختلاف تصور الفلاسفة والعلماء لماهية اللغة ووظيفتها وكيفيات اشتغالها، فإن اللغة لن تستنكف أن تكون وسيلةً لا غاية. وسيلةً للتواصل أيا كان نوع هذا التواصل وغايته. وسيلةً لإبلاغ ما في الضمير من حقائق وأخبار، وخواطر وأفكار، ومشاعرَ وأحاسيس.

تتباين اللغات بتباين الغايات، وتتفاوت الأساليب بتفاوت المضامين والأغراض، فيكون من اللغات العلميةُ، والأدبيةُ؛ ويكون من الأدبيةِ الخطابيةُ والشعريةُ؛ ويكون من الشعريةِ التعبيرية والرمزية، ومن الخطابيةِ الوجدانيةُ والبرهانية؛ ولكن اللغةَ تبقى مع ذلك وسيلةً لبيان، وأداةً لكشف، وجسرا لتواصل، فهي حاملةٌ لمضامينَ يُرادُ إبلاغُها، وناقلةٌ لِمعانٍ يُقصَدُ لها أن تحلّ من المتلقي المحلَّ الذي تشتهيه.

ومعنى ذلك أن البيان هو وظيفة اللغة الأولى. وأن اللغة لا تستغني عن هذه الوظيفة حتى وهي تمارس وظائفَ أخرى كالوظيفة الجمالية على سبيل المثال. وأن مستعمِل اللغة إنما يستعملها وسيلةً للإبانة عن مقاصده، ويجتهد –تبعا لذلك– أن يكون استعماله إياها وفقا لقوانين الإبانة وشروطها. وأنه يوظف وحداتها وهو يعوّل على قدرة تأليفه لهذا الوحدات على إبلاغ رسالته وتحقيق مراده،

وعلى قدرة المتلقي على فهم خطابه وإدراك مغزاه. وإلا فإن مسعاه سيبوء بالخيبة، وصنعتُه ستُنعَتُ بالرداءة، وقريحتُه ستوصمُ بالجفاف أو العيّ. ولا يُعقَل أن يكون في المتكلمين من يسرّه عجزُ السامعين عن إدراك مغزاه، أو يُطربُه أن يذهبُ فهمُ مخاطَبيه إلى غير مقصوده بلهَ نقيضه؛ إلا أن يكون قصدُه اللعبَ واللهوَ بالإلغاز والتعمية والألاعيب اللفظية.

وقد دلت وقائع التواصل اللغوي على أن اللغة ليست وعاء شفافا تُبصَر مضامينُه لأول نظرة، وتُدرَكُ مقاصدُه لأول وهلة، لأسباب تتعلق بظروف النشأة والتطور للألفاظ والتراكيب، وتعويلِ اللغة على السياق وعلى ذكاء المتلقي علاوة على دلالات الألفاظ والتراكيب، كما تتعلق بما يغشى اللغة من المجاز لأسباب وظيفية أو بيانية أو جمالية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية.

ولكن ذلك كله، لم يكن، يوما، داعيا إلى تغيير النظر إلى اللغة بوصفها وسيلةَ بيان وناقلةَ مَعان، بل كان داعيا إلى نشأة علومٍ شتى تُبصِّرُ المخاطِب والمخاطَب معا بأسرار اللغة وقوانينها، وتدلّ المتواصلين بها على شروط الأداء الكفيلة بنجاح التواصل، وتذلّل أمامهم عوائق الفهم وعقبات التلقي.

2.1.القرآن

يؤمن المسلمون جميعا بأن القرآن الكريم هو كلام الله تعالى، الذي أنزله بوساطة جبريل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، خطابا للناس كافة، ورسالةً إلى البشرية جمعاء. وأنه كما وصفه الله تعالى (قرآن عربي) و(كتاب مُبين)[1].

ويؤمن العقلاء جميعا بأن من ينزل على الناس كتابا يخاطبهم بما هو منهجُ حياتهم ونظام أخلاقهم ودليل اعتقادهم، ويكلفهم باتباعه، وينذرهم المعيشةَ الضنك والعذابَ الشديد إذا أعرضوا عنه وخالفوا نهجَه، لا بد أن يكون خطابُه مبينا، وحجتُه ظاهرةً، وتعاليمُه جليةً، وتكاليفُه ممكنةَ الإدراك ممكنةَ الأداء. إذ ليس من العدل أن يوجب الله على الناس التزامَ تعاليمَ لا قدرةَ لهم على فهمها، ولا أن ينزل عليهم عقابا على مخالفةِ أوامرَ لم تظهر لهم دلالتها ولم تستبنْ كيفياتها.

وإذا كانت اللغة وسيلةَ إبلاغ، وكانت الإبانةُ دليلَ اقتدار، وكان العجزُ عن الإبلاغ إفهاما وإقناعا وتأثيرا دليلَ عيٍّ وقصور وضعف يحرص البلغاء على التنزه منها؛ فإن خطاب الله تعالى أولى بأن تظهر عليه آثار القدرة المطلقة والبلاغة المعجزة، وأحرى بأن يتنزه عن القصور والعجز. وقد مدح الله بذاته البيانَ وامتنّ به على الإنسان حين قال: ((الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ

الْبَيَانَ)) [الرحمن:1-4]، وذمّ افتقاد القدرة عليه حين قال: ((أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ)) [الزخرف:18]، ووصف كتابه بأنه مبينٌ في آيات كثيرة؛ فهذه جميعها أدلة قاطعة على أن خطاب الله إلى العالمين هو خطابٌ ميسّر للفهم، جارٍ على قوانين الإبانة، مهيَّأٌ لإدراك مقاصده واستنباط أحكامه؛ فما أشكلَ منه على العامة أدركته الخاصة، وما أشكل منه على الخاصة ليس موضعَ تكليف بإدراك كنهه على وجه التفصيل بل يكفي الإيمان به مجمَلا وتسليم أمر حقيقته إلى الله. وهذا الجزء المشكِلُ هو الذي يعملُ فيه العقل عملَه لتفسيره أو تأويله. وفي عمل اللغة ذاتها، وفي سياق القرآن نسقا وتاريخا، ما يُعين على سلامة التفسير من التخبط، وسلامة التأويل من التعسف.

3.1.العقل

العقل فاعلية إدراك الحقائق، وتحليل الظواهر؛ وهو وسيلة امتحان الأخبار، ومناطُ التكليف بالشرائع. وقد اختلف الفلاسفة وأهل العلم بشأن مدى قدرته على إدراك الحقائق، ومدى صحة نتائجه، وصلاحية اتخاذه مرجعا للمعرفة؛ ولكنهم مجمعون على تقديره، وعلى تحميله مسئولية النظر في الظواهر والأخبار وتحليلها وبحثها واستنباط الأحكام منها. على أن اختلاف نتائج أعمال العقول في المسألة الواحدة دليل على أن العقل قاصر عن إدراك الحقائق جميعها بذاته، ومُفتقرٌ إلى تسديدٍ وتأييد من خارجه[2] وهذا لا ينقص من قدره، ولا يرفع عنه مسئولية النظر والبحث والإدراك والاستنباط، لاسيما عند التعامل مع ألوان الخطاب.

إن مرجعية العقل ضرورية في تأويل الخطاب القرآني، لئلا ينحرف عن جادة الصواب إلى متاهة الأهواء، وعن صلابة المنطق إلى هشاشة الظن، ولأن العمليات الإدراكية التحليلية للغة الخطاب القرآني هي عمليات عقلية يجتهد العقل في ضبط قوانينها وتوجيه مناهجها في الطريق الصحيح، ولأن العقل هو الذي يقرر جملةً من القواعد المنطقية يُستعان بها في ترجيح احتمال دلالي على آخر، وقبول تأويل واستبعاد آخر، بالحكم على تأويل بأنه صحيح وعلى آخر بأنه فاسد أو متعسف. ولا شك أن من أقوى القواعد المنطقية التي يقول بها العقل أن المتكلم العاقل لا يتكلم إلا وهو يقصد قصدا ويتحرى بيانا لقصده، وأنه إذا جاز من بعض البشر أن يتكلم بلا قصد، أو يعبث في كلامه، أو يعجز عن الإبانة عن أغراضه، أو يستهين بخطر انفتاح خطابه على دلالات متضاربة أو لا نهائية؛ فإن ذلك لا يجوز في حق الله تعالى.

4.1.التأويل

التأويل استكشاف للمآل، تقديرٌ للمغزى، بحثٌ عن معنى المعنى. هو نظرٌ في ظاهر اللفظ للعبور منه إلى مقصده. وهو استئناسٌ بالقرائن لتحصيل الدلالات التي لم يصرّح بها الخطاب.

هو في أصل الدلالة اللغوية التفسير والتقدير والتدبير(3)، أو "تفسير ما يؤول إليه الشيء"(4) وهو في اصطلاح الأصوليين "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له"(5).

هو عند هؤلاء الأصوليين غير التفسير؛ إذ التفسيرُ —عندهم- بيانُ المراد من الكلام على سبيل القطع، والتأويلُ بيانُ المراد من الكلام على سبيل الظن(6). وهو في الفلسفة الهرمنوطيقية الغربية "إجلاء الستار عن الغامض والمحجوب من خلال الواضح والمعلَن، أي: اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله فعلا."(7)

هو، إذن، نظرُ العقل في الخطاب اللغوي دينيا كان أم غير ديني، لاستكشاف المغزى وتجلية المشكِل، انطلاقا من النص واستئناسا بالقرائن. نشأ دينيا لدى العرب كما لدى الغرب —إذ نشأ لتفسير النصوص الدينية المقدسة (القرآن الكريم، والتوراة والإنجيل)- ثم اتسع لألوان الخطاب الأخرى. نشأ لأهداف علمية معرفية دينية حضارية في الشرق كما في الغرب، ولكنه تحوّل في الغرب إلى ترفٍ فكري أحيانا، وعبثٍ عقلي أحيانا، وحركة هدمية للقيم والثوابت والمبادئ العقلية أحيانا أخرى، ثم تسرّب هذا المنزع العبثي أحيانا والهدمي أحيانا إلى جزء من الفكر العربي المعاصر.

علينا، إذن، أن نميز بين تأويل وتأويل، وبين فلسفة وفلسفة في تصور مجال التأويل ودواعيه وأهدافه وضوابطه. لأن هذه هي المقدمة المناسبة لمعالجة إشكالية التأويلات المعاصرة للنص القرآني.

2.التأويل بين فلسفتين ومرحلتين

مارس العقل العربي الإسلامي التأويل منذ فجر الحضارة الإسلامية. وكان تفسير القرآن الكريم واستنباط أحكامه هو داعي تأسيس هذا العلم الكبير وضبط أصوله وتوجيه مساره. كان الهدف إذن جليلا، وكان المنطلق أصيلا، وكانت البيئة العلمية واللغوية مهيأة لتأسيس علمي رشيد، ونظر عقلي منضبط رصين.

نشأت علوم التفسير، والأصول، والبلاغة، والدلالة لتكون طريقا إلى تحقيق هذا الهدف الجليل. وتفتقت هذه العلوم عن جملة من القواعد تتعلق بمجال التأويل وأنواعه وشروطه.

أما مجال التأويل فقاعدته الأولى أن "الأصلَ العملُ بالظاهر في تفسير كتاب الله، والاستنباط منه، ولا يُصارُ إلى التأويل إلا لمسوّغ راجح؛ لأن صرف اللفظ عن ظاهره خلاف للأصل، واستثناء منه. فالعام على عمومه حتى يرد ما يخصصه، والإطلاق على إطلاقه حتى يرد ما يقيده، والأمر على دلالته في الوجوب حتى يرد الصارف عنه إلى الندب، وهكذا دواليك.."[8] فقد قال أبو حيان: "لا نصيرُ إلى التأويل مع إمكان حمل الشيء على ظاهره لاسيما إذا لم يقم دليل على خلافه."[9]. وقال ابن قيم الجوزية: "الواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك. ومُدّعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه."[10]

وهذه قاعدة محكمة لها ما يعززها وينهض بها إلى درجة اللزوم، منها أنه "لو فُتح باب ترك الظواهر على مصراعيه من غير ضابط شرعي، لتلاعب أهل الزيغ بالنصوص، وحارت العقول في تبيّن حقيقة ثابتة أو معنى متفق عليه."[11] وأنه لا يليق بالله تعالى أن يعدل عن مقتضى البيان الرافع للإشكال المزيل للإجمال، وهو القادر على مخاطبة عباده بأحسن العبارات[12].

وقاعدته الثانية أن "التأويل يدخل الأقسام التي يكتنفها الاحتمال، ولا يدخل التي لا احتمال فيها."[13] وقد قسم الحنفية من علماء الأصول النص باعتبار الوضوح إلى: ظاهر ونص ومفسر ومحكم، وباعتبار الخفاء إلى: خفيّ ومُشكل ومُجمل ومتشابه[14]. فالتأويل يدخل ما هو خفي ولا يدخل الواضح.

وأما أنواع التأويل فيمكن إجمالها في نوعين، هما: التأويل الصحيح والتأويل الفاسد. فالصحيح "ما يوافق الكتاب والسنة، ووضع اللغة، ولا يفتقر إلى قرينة معضِّدة"[15]. والفاسد "هو الذي يخالف ما دلت عليه النصوص، ويفتقر إلى دليل ناهض."[16]

وأما شروط التأويل فقد وضعها علماء الأصول اعتمادا على الاستقراء، واسترشادا بروح الشريعة، وبداعي الحرص على سلامة الخطاب؛ "فإذا روعيت في التأويل فهو صحيح جارٍ على الجادّة، وله أثره في الاجتهاد، وإذا اختلّت فهو مردود، ولا يُلتفت إليه في دائرة العمل، مهما كان شأن صاحبه في العلم والفهم."[17]

وقد أحسن قطب الريسوني[18] التقاط هذه الشروط من جملة ما ألفه علماء الأصول في هذا الشأن، وحصرها في ستة، ننقلها بإيجاز:

1.أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلا للتأويل، ومحتملا للمعنى المؤوَّل الذي صرف إليه لغة، أو عرفا، أو شرعا. وذلك بأن يوافق التأويل وضع اللغة بوجه من الوجوه حقيقةً أو مجازاً أو كناية، ويجري على لسان العرب، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع.

2.أن يشهد للتأويل تركيب الكلام ودلالة السياق، فلا يجوز تفسير اللفظ بمعنى يحتمله وضع اللغة، ويأباه سياقه وتركيبه؛ إذ لا بد من النظر في موقع اللفظ من الكلام، وربطه بالجو العام للنص، وملاحظة القرائن.

3.أن ينهض الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القرينة المتصلة بالظاهر أو المنفصلة عنه أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل فيه كثيرا؛ لأن الأصل في ألفاظ الشارع وعباراته أنها حوامل لمدلولاته الظاهرة، والواجب العمل بالظواهر، وإجراؤها على حقيقتها الصريحة، ولا يجوز العدول عنها إلا بصارف معتبر.

4.سلامة التأويل من المعارض المقاوم. والمعارضة قد تكون راجحة فيسقط التأويل بسقوط دليله المرجوح، وقد تكون مساوية، فيحتاج عند التساوي إلى التغليب بمرجح معتبر.

5.ألا يخالف التأويل أصلا شرعيا، أو قاعدة قطعية؛ لأن ألفاظ الشارع محمولة على ما عليه الشرع، وكل معنى مؤوَّل لا يجري على وزانه، أو قواعد العقل المنطقي لا يُعتد به ولا يُقبل.

6.ألا يُحمل الكلام على الشاذ والنادر من المعاني؛ لأن حمل الكلام على وجوه معينة مقيَّد بما تعارفه الفصحاء من أهل اللغة، وتلقته العقول السليمة بالقبول، ومن هنا لم يسغ حمل ألفاظ القرآن على جهة ركيكة تشذ به عن سنن الفصاحة، ولا على معنى شاذ جرت به عادات فاسدة؛ ما دام ذلك يجرّ إلى نسبة الجهل إلى الشارع، ويزري على بيان القرآن ونظمه.

وهكذا مارس العقل العربي الإسلامي التأويل، وهكذا كانت نتائج استقرائه لمجال اشتغاله، وتأصيله لضوابطه. وبهذه الفلسفة العلمية العملية، الواعية الهادفة، حفظ للخطاب القرآني دلالته وتماسكه، وتميز بنظريته التأويلية عن تأويلية أخرى نتجت عن فلسفة مختلفة، وسارت بها رياح الحداثة وما بعد الحداثة في اتجاه يفتح الباب على العبثية والعدمية.

لقد نشأ التأويل الغربي استجابة لداعي إحكام القواعد ووضع الضوابط لتفسير النصوص المقدسة. فلما غمرت أوربا موجةُ العلمانية تغيّر النظر إلى تفسير هذه النصوص المقدسة ذاتها، وصار التأويل وفق فلسفة تؤمن بالنسبية هو المعوّل عليه في الاضطلاع بهذا الدور الجديد. وما لبث الأمر

أن تحوّل إلى موجات تنظيرية لماهية اللغة وطبيعة النص وإشكالية المعنى وعلاقة النص بالمؤلف والقارئ بالنص، ولعلاقة اللغة بالوجود وعلاقة النصوص اللاحقة بالنصوص السابقة، ولأثر جملةٍ من العوامل اللغوية والنفسية والسياقية والإديُلوجية في تغييب المعنى وبعثرة المركز أو القصد في النص. وهكذا صرنا إزاء نهر من النظريات يتفرع ويتعرّج، حاملا معه كثيرا من الزبد وقليلا مما ينفع الناس.

صرنا إزاء فلسفةٍ في التأويل مختلفة عن الفلسفة العربية الإسلامية، ومرحلةٍ في تطوره مختلفةٍ عن مرحلة ضبط القوانين لتفسير النصوص الدينية. صرنا إزاء فلسفة تنطلق من نفي شفافية اللغة، وسلطة المؤلف على نصه، وقدرته على إبلاغ قصده، لم تزل تتفاعل أخذا وردا، مدا وجزرا، حتى بلغ الأمر أن سُلب النص حقَّه في الدلالة على مغزى أرادَه صاحبُه، وسُلّم الحُكم للقارئ يفعل به ما يشاء، وتحوّل التأويل من ممارسة عقلية تستهدف بناء المعنى لأغراض معرفية حضارية، إلى سلطة عبثية تقمع حق المخاطِب في البيان، وحق المخاطَب في الفهم، وتنادي بموت المؤلف، وموت المعنى، بل وموت العقل الذي هو الفعل الممارس للتأويل، الضابط لقوانينه، الموجّه لحركته في المسار الصحيح.

ابتدأ الأمر مع المفكر اللاهوتي الألماني شليرماخر (1834/1768م) تنبيها على ضرورة إشراك المنهج النفسي مع المنهج الوضعي اللغوي في سبيل تحقيق فهم مثالي للنص، بناء على اشتراك اللغة والوجدان في تشكيله؛ وتوجيها إلى طريقة في قراءة النص تقوم على المراوحة بين كلياته وجزئياته، بأن يُستهدى بالبناء الكلي للنص لمعرفة خفايا دلالاته الجزئية، ويُستأنس بدلالاته الجزئية لفهم دلالاته الكلية، ولكن في حركة مستمرة دائرةٍ سماها "الدائرة الهرمنوطيقية."[19]

وصار الأمر مع المفكر الألماني ديلثي (1911/1833م) تنبيها على الحبل الفكري والوجداني الواصل بين المؤلف والمتلقي، حيث يصير أمر التأويل، بناء على التقاطع في تجربة الحياة بين الطرفين، تفاعلا بين ذاتية التلقي وموضوعية النص، ويخرج فعل التأويل عن أن يكون عملية تعرّف عقلية إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها[20]. ما يمنح القارئ فرصة لإغناء رصيده من الحياة والفكر، ويؤهله بعد ذلك للتفاعل مع النص تفاعلا منتِجا بإثراء حمولاته، وتوليد دلالاته. ما يعني أنه صار شريكا للمؤلف في إنتاج الدلالة.

وتطور الأمر مع مارتن هايدغر (1976/1889م) نفيا لتعبيرية اللغة عن معنى الوجود كما يراه مستعملها، وقولا بأن اللغة هي التي تتكلم على لسان الإنسان لتكشف عن دلالتها الوجودية،

حيث المؤلِّف واسطة لا غير، لا يملك أن يبلِّغ معنى يخصه، ولا أن يبلغ مرادا يقصده، بل الأمر تجاذب بين النص والمتلقي، يتدحرج فيه صاحب النص إلى مرتبة الوسيط.

ويتأكد مع هانس جورج غادامر (1900/2002م) فعلُ المتلقي في إنتاج دلالة النص، موازاة مع نفي انطواء النص على حقيقة ثابتة. لقد صار لمواقف المتلقي الذاتية ونوازعه الشخصية سلطة شرعية على حركة الفهم والتأويل. ومع هذا التصور الذي يغالي في نزع السلطة من المؤلف والوجود الموضوعي للنص ومنحها للقارئ، صارت النصوص نهبا لقرائها، يتناولونها كما يشاؤون، ويصبون عليها المعاني التي يريدون، بحسب ما في أنفسهم من رواسب أو نوازع، وما في عصرهم من أوضاع أو مذاهب. فلا قصد من المؤلف، ولا حقيقة في النص، ولا معيارَ لمنهج الفهم، ولا ضابط للتأويل؛ وإنما هي رموز عائمة، وعلامات هائمة، وللقارئ أن يؤوِّلها كيف شاء !

ومع الفرنسي بول ريكور (1913/2005م) تقوم رمزية اللغة أساسا لنظريته في التأويل. لقد وصف ريكور التحول من الهرمنوطيقا التوراتية إلى الهرمنوطيقا الفلسفية بأنه عبور من الكلام إلى الكتابة(21). وحينما عالج مسألة الكتابة بدا له أن الكاتب لا يقول ما يريده هو فحسب، بل يقول ما لا يريده كذلك. وهذا الذي لا يريده هو "شيء النص اللامحدود" أو "عالم النص" الذي هو مجال عمل التأويل. يقول: "بفضل الكتابة، يمتد الكلام إلينا ويبْلغنا "بمعناه" و"بشيئه اللامحدود" الكامن فيه، وليس بصوت" ناشره."(22)

وما دام الأمر كذلك، فقد توارى عن الوجود كاتب النص صوتا ومعنى، وقام "عالم" النص" أو "شيؤه اللامحدود" يعرض نفسه على القارئ ليمتحن قدرته على الاستكشاف والتأويل. وهنا ينفتح الأمر على عدد لا يتناهى من التأويلات؛ إذ صار الأمر مرهونا بإبداعية القارئ، وأفق تلقيه، وأسلوب تفاعله مع "عالم النص" و"شيئه اللامحدود" وليس مع النص ذاته.

وهكذا صار للتأويل فلسفة مختلفة عن الفلسفة العربية الإسلامية، وأهداف وآفاق غير الأهداف والآفاق التي نشأ لأجلها، وسار في إطارها التأويل العربي الإسلامي. وربما كان لبعض مقولاتها جانب من المشروعية، أو قدر من الموضوعية؛ وربما كان تطبيقها على النصوص البشرية ممكنا بعض الإمكان، بل وحتى على ما تعدّه الثقافة الغربية نصوصا مقدسة، فإنها هي كذلك نصوص بشرية، ولكن الأمر في بحثنا هذا يتعلق بالقرآن الكريم خطابا إلهيا لا بشريا، ورسالة إلى العالمين على امتداد الزمان؛ فهل راعت التأويلات العربية المعاصرة للنص القرآني هذه الفروق؟ وهل أقامت تأويلاتها على

أسس ذات صلابة وأصالة؟ وهل استطاعت أن تثري الدرس التفسيري أو التأويلي العربي الإسلامي بإضاءات لها قدر من المصداقية والموضوعية؟

3.التأويلات المعاصرة للنص القرآني: مآزقُ ومزالق

لا نقصد بالتأويلات المعاصرة للنص القرآني كل ما كُتب في هذا العصر من تفسيرات أو تأويلات للقرآن الكريم كلِّه أو بعضِه، وإنما نقصد نوعا محددا من التأويلات ظهر ضمن موجة ما سمي بالقراءات المعاصرة للقرآن. الموجة التي قامت على أساس التسليم بفلسفة التأويل الغربية، والقطيعة "مع مناهج التأويل التراثي، وفهوم السلف في التفسير، تمهيدا لنزع القداسة عن القرآن الكريم، وإفراغه من ربانيته، مما شكّل استفزازا صارخا لمنظومة العقل المسلم، ومعهود خطابه."[23]

لذلك لم نرَ بأسا في المبادرة بربط هذه التأويلات بالمآزق والمزالق؛ فقد أثارت هذه التأويلات موجة من الرفض لدى جهات فكرية وعلمية ودينية واسعة، وقد أحدثت أزمة في تصور كثير من الطلبة والباحثين لحقيقة النص القرآني وإشكالية تأويله؛ كما أنها وقعت في جملة مزالق بيّنة جلية، تدعو إلى الاستغراب حينا وإلى السخرية حينا آخر، حتى إن ناقدا عربيا ذا صلة حميمة بالفكر الحداثي المعاصر مثل مصطفى ناصف، لم يسعه أن يصمت على هذا اللون العابث من التأويل، فقال محذرا منه: "ما أكثر ما يجترئ الناس على التأويل، والجرأة نقص في الهيبة، ونزق في الحكم، وفتور في الهمة."[24] "إن بعض الناس الآن يرون من حق كل امرئ أن يفهم من النص ما يريد. هذا هو العبث الذي قاومه العلماء المسلمون بكل ما أوتوا من حجة وتماسك. بعض الناس يرون اللغة ثابتة في حدود قاسية، ويغفَلون عن نقاش علماء الأصول المثمر في هذا المجال."[25]

1.3.الأساس النظري للتأويلات المعاصرة

1.1.3.تاريخية النص القرآني

تعني التاريخية "أن للاحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي: قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف."[26]

فإذا نُسبت التاريخية إلى النص القرآني فإن ذلك يعني إسهام المؤثرات التاريخية البيئية والثقافية في تشكيل النص القرآني وتوجيه خطابه ومضمونه، سواء من حيث البنية اللغوية، أو القيم الحياتية. وأن علينا أن نتناول هذا النص غير مفصول عن هذه المؤثرات الواقعية، وأن نؤوله تأويلا يحرره من

قيود الزمان والمكان، ويفسح له مجال التكيف مع الحياة المعاصرة، المختلفة في شؤون كثيرة عن الحياة التي نزل القرآن فيها، مخاطبا أهلها خطابا يوافق بيئتهم، ويناسب مستواهم العقلي وظروفهم المعيشية.

وقد كان محمد أركون أبرز من نادى بتاريخية النص القرآني، وسخّر بحوثه وحياته لنصرتها وترويجها في أوساط الباحثين؛ حيث أعلن في أحد المؤتمرات بباريس سنة 1974م عن ولادة مشروعه الكبير الخطير، فقال: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة."[27]

وقد واجهت أركون، في طريق إثبات هذه التاريخية، معضلاتٌ فكرية وواقعية صلبة، تتمثل في قداسة القرآن الكريم، وربانيته وعالميته وأزليته، وإيمان المسلمين عموما بهذه القواعد البديهية التي لا يستقيم الإيمان إلا بها؛ فصرّح أركون بحرج المواجهة مع هذه القواعد بقوله: "وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري"[28] كما صرح بصعوبة المهمة التي تكفل بها بسبب ما رآه براعةً من الخطاب القرآني في "التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كليا أو يعلو عليه"[29]، ولكن ذلك لم يمنعه من أن يواصل مشروعه الساعي إلى هدم الفكرة الراسخة القائلة بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان، ولم يحلْ دون أن يتأثر بمشروعه لفيفٌ من الباحثين عن وعي وإيمان، أو غفلةً عن وجه التدليس في المسألة، وعجزا عن الفحص والمساءلة، وركونا إلى دعة التقليد لمفكر روّجت له منابر البحث والإعلام صورة المفكر الإسلامي المجدد والفيلسوف العظيم !

لقد نصّب أركون نفسه مؤسسا لمنهج جديد في تحليل الخطاب القرآني قصرت عنه القراءات التراثية "الدغمائية المغلقة"، ورافعَ لواء علميةٍ عميت عنها مناهج التفسير ومباحث التأصيل لدى علماء التفسير الأوائل؛ حتى إن باحثا من أشياعه ضاق بهذا الادعاء العريض الذي يستأثر بالعلمية وينفيها عن غيره، فقال معترضا على هذا الصنيع: "ولكن أركون إذ يفسر القرآن أو ينظر في التفاسير الموضوعة له يضفي صفة العلم على قراءته، ولا معنى لذلك سوى نفي هذه الصفة العلمية عن القراءات القديمة، وهذا ما نعارضه به؛ لأننا لو فعلنا ذلك لكنا ننفي ذلك النتاج الفكري الضخم الذي تركه لنا علماء التفسير. أجل، التفسير علم من العلوم العربية الإسلامية، ومن يقرأ كتاب البرهان في علوم القرآن للزركشي، وهو مصنف في أصول التفسير إذا صح التعبير، يتبين أن التفسير

ميدان علمي له حده وماهيته، وله موضوعه وغرضه، وله لغته ومصطلحاته، وله قواعده وأصوله، وله أدلته وبراهينه."[30]

وقد حملت جرأة أركون في نقد الخطاب القرآني، ورغبته الجامحة في التحرر من سلطته والتمرد على تعاليه، حملته على القول فيه بما لم يقله سوى عتاة المستشرقين؛ فقد زعم أن الفكر المعاصر يجد القرآن –بحكم تعوّد هذا الفكر اتباعَ نوع معين من البرهان والإيحاء والوصف والسرد– "مدعاةً للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحاءاته الأسطورية، والتاريخية والجغرافية، والدينية، وكذلك بتكراره وانعدام ترابطه."[31] كما زعم أنه "نادرا ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة."[32] ورمى سورة الكهف بالتفكك والتبعثر نتيجة قيامها على تداخلات نصية تعالقت بها مع نصوص التاريخ القديم[33]، بما يشكك في صحة نسبة القرآن إلى الله، أو يوحي بأن الله مفتقر إلى الاستعانة في تشكيل خطابه بنصوص بشرية من هذه الجهة أو تلك ! مع أن أرباب البيان وعلماء البلاغة وخبراء الكلام قديما وحديثا، وشرقا وغربا، وعربا وعجما، قد بهرهم من القرآن انسجامه البديع، وتماسكه المعجز، وتآلفه الخارق للمعهود، سواء على مستوى بنيته الكبرى كتابا له نسقه اللغوي والمعرفي، أو على مستوى بنياته الصغرى سورا ومقاطع وآيات.

وقد رمى أركون القرآن بالغموض والاستغلاق اللذين يُحوجان إلى توظيف "المناهج الحداثية من أجل تقريبه من الأذهان والعقول"[34]، وقال في القرآن كلاما كثيرا لا تنهض له حجة، حاول به الإيهام بأن القرآن الذي وصلنا في المصحف هو غير كلام الله الذي في اللوح المحفوظ، بل هو "خطاب نبوي" يشترك مع التوراة والإنجيل في "خصائص لغوية وسيميائية دلالية مشتركة ومتشابهة"[35]. وهي أقوال ترمي إلى تجريد النص القرآني من ربانيته، ولا يتسع المقام لمناقشتها وتحليلها.

وعلى نهج أركون سار باحثون كثيرون، منهم نصر حامد أبو زيد، إذ عدّ القرآن مُنتَجا ثقافيا تأثّر بالثقافة السائدة وأثر فيها[36]. والطيب تيزيني إذ عدّ القول بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان هوس ميتافيزيقي[37]. وحسن حنفي، إذ رأى أن اللغة القرآنية لغة لاهوتية يأباها العصر، وأن علينا أن نستبدل بألفاظها الدينية من قبيل: الله، والرسول، والدين، والنبوة، والمعجزة ألفاظا عصرية يستسيغها الشعور العام من قبيل: الأيديولوجيا، والتقدم، والحركة، والتغيير، والجماهير[38]. وظهرت دعوات مختلفة إلى ربط بعض الألفاظ والقيم والشرائع القرآنية بعصرها، وإبقائها شاهدا على مرحلة تاريخية تدل على وضع الناس ومستوى العقل فيها لا أكثر[39].

2.1.3.أدبية النص القرآني

يُقصد بأدبية النص القرآني أن القرآن الكريم تشكيل لغوي أساسا، وخطاب أدبي له كل ما للخطابات الأدبية من خصائص تلفت نظر المتلقي وتستوجب منهجا في التحليل يقوم على القراءة الألسنية السيميائية التأويلية.

وليس هناك من شك في أن القرآن كتاب أدبي وتشكيل لغوي، ولكن ما يريده أصحاب هذه النظرية هو تجريده من مستوياته الأخرى غير الأدبية من اجتماعية وروحية وتشريعية وعلمية ومعرفية، وتسويته بالنصوص الأدبية البشرية، وإخضاعه للمقاربة الألسنية السيميائية التأويلية بكل أدواتها ونظرياتها التي أرستها المناهج الحداثية الغربية، من نفي لمعيارٍ منهجي يوجه نحو قراءة سليمة وتأويل صحيح، ومن سلب للسلطة من المؤلف والنص لتسليمها إلى القارئ، ومن قول بخرافة القصدية يفضي إلى نفي المعنى والسخرية ممن يزعم القبض عليه، كقول أمبرتو إيكو: "إن الأغبياء أو الخاسرين هم الذين ينهون السيرورة قائلين لقد فهمنا."[40] ، ومن قولٍ بلانهائية المعنى وصراع التأويلات، بحيث لا حق لأحد أن يزعم أن تأويله لا يقبل الاستئناف، وأن تأويل غيره لا يستحق التقدير[41]، ومن نفي لكل أصالة نصية بدعوى "التناص" أو "التعالق النصي"، ومن زعم بأن النص نسيج من الفراغات والصوامت تنتظر من يملؤها بتأويله، وإيمان برمزية مطلقة هي اعتباطية ثانية أدبية بعد اعتباطية الدليل اللغوي[42]؛ وجميع هذه النظريات والمقولات كان لها حضور مؤسس للتأويلات المعاصرة للنص القرآني.

قال نصر حامد أبو زيد: "إن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة."[43]

ولا إشكال في عد النص القرآني تشكيلا لغويا، فما من خطاب مادته اللغة إلا وهو كذلك؛ ولكن الإشكال هو في تسليط الضوء على هذه الخاصية على حساب خاصيات أخر مثل ربانية هذا النص وعالميته، وامتلائه بالقيم الروحية والأخلاقية، والمضامين الغيبية والعقدية، والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية، والمبادئ العقلية المنطقية، والتعاليم الدينية والدنيوية، بما يشكل نسيجا معجزا مدهشا متعدد الوظائف، يظل يكشف للباحثين في مجالات المعرفة المختلفة عن قوته وتلاحمه وتناسقه، وعن مصداقيته وصلاحيته للخلود نظاما إلهيا ينعم العالم في ظله بحياة مثالية تتعانق فيها الروح والمادة، وكبرياء الخالق ورحمته مع كرامة المخلوق وأشواقه.

فنصر حامد يجمع إلى القول بأدبية النص القرآني قوله السابق بتاريخيته، ومن ثم التعامل معه بوصفه "منتجا ثقافيا" لا يكاد يختلف عن المنتجات الأدبية البشرية. وهو أمر مدعاة إلى الاستغراب، لذلك استغرب كاتب حداثي يقاسمه الإيمان بالحداثة والعلمانية، هو علي حرب، هذا المسعى فقال: "هو يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع، ويشكل وثبا عليه، وتجاوزا لقوانينه، ليُحل محلَّه مفهوما آخر قوامه أن القرآن نص لغوي، ومنتَج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع."[44]

وعزا ما أقدم عليه نصر إلى الجرأة البالغة فقال: "الحق أن دراسة أبو زيد تصدر عن موقف يتسم بالصراحة والجرأة، أجل إنها لجرأة بالغة أن يتعامل باحثنا مع النص القرآني بوصفه "منتَجا ثقافيا" أنتجه واقع بشري تاريخي."[45]

ولكنها صراحة تعوزها الصرامة العلمية، وجرأة تعوزها الشروط المنهجية والشعور بالمسئولية. لأن نصرا لم يستطع أن يقدم أدلة على ما ذهب إليه، ولم يحترم ما أسسه العلماء المسلمون –الذي ينسب تراثهم إلى الرجعية[46]– من أصول علمية وضوابط منهجية في التعامل مع النص القرآني، بل ذهب يقيس النص القرآني على النص البشري، ويُسقط المناهج الألسنية الغربية في تحليل الخطاب البشري على الخطاب القرآني الإلهي، ملمِّحا إلى بشرية الخطاب القرآني بدعاوى عدة منها نفي الإعجاز عن النبوة وعزوها إلى قوة الخيال[47]، ومنها الزعم أن النص القرآني طالته عمليات المحو والإثبات كما طالت الشعرَ والحديث والتاريخ استجابة لأهداف سياسية[48]. وقد نسب كثيرا من المضامين الغيبية القرآنية إلى الخرافة والأسطورة، تناسبا مع المستوى البدائي للعقل زمن نزول القرآن[49]. وعدّ اشتراك النص القرآني مع نصوص سابقة في بعض المضامين الغيبية أو التاريخية تناصا لا يختلف عن التناص الذي يتسلّط قانونا على النصوص البشرية، حتى إنه لم يتحرج من القول: "والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، أي: بوصفه نصا. وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبه مع النص الشعري كما هو واضح من خلال المعلقات الجاهلية مثلا، فإن الفارق بين القرآن والمعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوّن النص القرآني.. هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص."[50] ما يعني أن القول بأدبية النص القرآني هو مطية لتجريده من قدسيته، وعزله عن مصدريته، بمحاولة أنسنته وعقلنته وأرخنته[51].

وقد دلت مواقف كثيرة على أن نصرا يسقط مقولات الهرمنوطيقا الغربية حرفيا على النص القرآني، حتى إنه ليقول بنظرية احتياج النص إلى تأويلات مستمرة تحفظه من الموت، فيرى النصوص الدينية معنية بهذا الاحتياج، وأن النص القرآني قُيِّض له على امتداد العصور من يخرجه من جموده على ظاهريته، بتأويلات عقلية أو صوفية أو باطنية أو حداثية[52]. ما يعني أن حياتَه مرهونةٌ بتأويلية ينفخ بها القارئ فيه أنفاسا جديدة، وليست في حقائقه الثابتة، وآياته المحكمة، وقيمه الجلية، وتعاليمه البيّنة، ومُشكلاتِ بعض عباراته التي يضطلع بتأويلها المنضبط أهل الاختصاص. بل يقول بنظرية الفراغات والفجوات التي يملؤها القارئ بقراءته الحرة المبدعة المتساوية الحقوق مع القراءات الأخرى، فلا يستثني النص القرآني من ذلك، إذ يقول: "في التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صورا فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي، وفي هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية."[53]. ويقول، مسويا بين أنواع الخطابات وألوان القراءات: "إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاك الحقيقة؛ لأنه حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف."[54]. وهو تصور يقاسمه إياه الطيب تيزيني، حين يقول: "نلاحظ أن كل النصوص والقراءات —دون استثناء– التي أنتجت عبر الانتماء المعلن والمضمر للإسلام في تاريخ الإسلام، تمتلك (شرعيتها النصية)، بقدر أو بآخر وبدلالة أو بأخرى، ذلك أن النص المذكور، بما هو حمال أوجه، يمثل إطارا مفتوحا يسع الجميع ويحتملهم، سواء ذلك بصيغة تفسيرية، أو بأخرى اجتهادية، أو ثالثة تأويلية، وكذلك سواء بكيفية تعسفية متزمتة أو بأخرى منطقية مستنيرة منفتحة."[55] ولا شك أن المسألة ليست على هذا النحو من الرؤية الاستسهالية الارتجالية التي تسوي بين التأويل المتعسف والتأويل القائم على أسس منطقية، وتُشعِر بانعدام الإحساس بالمسئولية، بل الأمر كما صوّرته الممارسة العربية الإسلامية للتأويل تنظيرا وتطبيقا: "لقد استبشر أهل الثقافة الإسلامية بالجدل حول التأويل، ورأوا هذا الجدل علامة حياة، ونمو، ومعارضة، وبحث عن القبول. ولكن حدود الجدل ومبادئه أهمتهم منذ اللحظة الأولى، فكان هذا التمييز المبكر بين الفهم والتحريف، بين المعرفة والهوى، بين ممكنات اللغة وعوارض المذهبية."[56]

2.3.نماذج من التأويلات المعاصرة للنص القرآني

سلك الحداثيون العرب في التعامل مع النص القرآني مسلكين مختلفين: مسلكا يقوم على إثبات تاريخية النص القرآني، بهدف استبعاد الآيات التي تتضمن أحكاما تتعارض مع ما يؤمنون به من نظريات حداثية غربية وأنظمة قانونية وضعية، بدعوى أنها موجهة لبيئة زمانية ومكانية معينة لا يصح أن تتعداها؛ لذلك لم يكلفوا أنفسهم تأويل هذه الآيات، بل بحثوا ضمن التراث الإسلامي نفسه عن روافد ترفد مذهبهم في تهميش أحكام القرآن، أو تجميدها وتحنيطها، منها الرافد اللغوي؛ حيث دعا أبو زيد إلى "أن يُعاد فهم النصوص بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم الأكثر إنسانية وتقدما مع مضمون النص"[57] بإكساب الألفاظ القديمة دلالات مجازية، بناء على قانون التطور اللغوي؛ مع أن هذا التطور له قواعده وأصوله، ولم يقل أحد من علماء اللغة بأن الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي تحكمه العشوائية، ويُمنحُ زمامه لأهواء المؤوِّل، بل "صاغ العلماء قاعدتين: الأولى: (بيان الشارع لألفاظ القرآن مقدّم على أي بيان)، والثانية: (تُحمل ألفاظ القرآن على الحقائق الشرعية، فإن لم تكن فاللغوية، فإن لم تكن فالعرفية)."[58]

ومنها الرافد الكلامي؛ حيث التقطوا مقولة المعتزلة بخلق القرآن ليعبروا منها إلى القول بحاجة القرآن إلى وساطة بشرية[59]، والدعوة إلى تفسير القرآن بخصوص أسبابه لا بعموم ألفاظه[60]. ومنها الرافد الأصولي؛ حيث استثمروا أبواب التأويل والاجتهاد والمقاصد[61] للدعوة إلى تأويل منفلت بلا ضابط سوى أفق القارئ أو عقله[62]، واجتهاد عقلي حر لا يقف لدى حد[63]. وتذرعوا بالمقاصد لهدم الثوابت ونسف القواطع، بتحويلها "وعاءً لكل مضمون معاصر، وقالبا لكل واقع جديد."[64]. ومنها رافد علوم القرآن؛ حيث استثمروا أسباب النزول، وتنجيم القرآن، والناسخ والمنسوخ، للقول بتقييد النص القرآني بأسباب نزوله، واستمرار إخضاعه لنسخ جديد هو نسخ أوضاع الحاضر لأحكام الماضي. مع أن علماء الأصول والتفسير قد استمروا هذه العلوم لخدمة النص لا لتهميشه، ولاستنباط أحكامه وتضييق دائرة الاختلاف بشأنها لا لتعطيل هذه الأحكام أو تحريفها بدعوى اختلاف الزمان. قال مصطفى ناصف: "عرف تاريخ التأويل التحرج من التأويل نفسه، فقد استقر في الأنفس التقية أن التأويل قد يصرف عن النص، وما ينبغي أن يصرف عن النص ذكاءٌ ولا استنباط ولا رأي. النص ينبغي أن يظل في أنفسنا أكبر من كل تأويل. نحن نقرأ التأويل لنثري، ولنقبل على النص. إننا إذن نأخذ حق النص، ونأخذ حق التأويل. ولا نسمح للتأويل أن ينافس النص، التأويل يتواضع ليرفع النص الكريم."[65]

وأنسب مثال لهذا النمط من التّأويل الذي يستأنس بدعوى تاريخية النص القرآني، الأطروحةُ التي جاءت بها الكاتبة الأمريكية ذات الأصل الإفريقي "آمنة داود" في كتابها "القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي"؛ حيث تقوم أطروحة الكاتبة على ربط النص القرآني بالثقافة السائدة زمن نزوله، وربط تفسير الأسلاف له بتأثير الثقافة الذكورية التي أنشأت هذه التفاسير واحتكرتها لصالح الذكر على حساب المرأة. ولذلك فقد سارت محاولاتها في تأويل الآيات المتعلقة بوضع المرأة في منظومة القوانين الإسلامية، من حيث القوامة والشهادة والطلاق والزواج، على وقع هذه الفكرة المركزية، مع محاولة التذرع بوسائل من صميم العلوم التراثية، من قبيل أسباب النزول والمقاصد الكلية وملاحظة السياق.

لقد نظرت آمنة داود إلى القرآن كما لو أنه لم يصدر عن إله قادر جليل عليم خبير بصير، يقدّر للبشرية ما ينفعها حاضرا ومستقبلا، فيشرع لها ما يناسبها من الشرائع، بل صدر عن إله بغير هذه الصفات، أو عن ذات بشرية تتأثر بالواقع الثقافي السائد في مرحلة زمنية ما، وتعجز عن تصور الحلول المناسبة لمرحلة زمنية مخبأة في طوايا المستقبل، فتترك الأمر لأبناء تلك المرحلة يعدّلون في القوانين الشرعية، أو دلالات الألفاظ القرآنية بما يناسب عصرهم وثقافتهم، ولو على حساب قوانين اللغة، واعتبارات السياق.

بدعوى استحالة أن يتشابه مجتمع تشابها تاما مع مجتمع آخر[66]، راحت تلتمس منهجا يتكيف به النص القرآني مع أوضاع العصر. ووجدت في التراث الإسلامي فكرة المقاصد الكلية للقرآن فراحت تتخذها سندا في أداء مهمتها التكييفية. قالت عن المقصد القرآني: "إنه المنهج الأكثر نفعا في تكييف النص على عدة أوضاع متنوعة حضاريا في عالم المجتمعات الاجتماعية يتغير تغيرا مستمرا."[67]

وعليه، فقد بدا لها أن قوامة الرجل على المرأة المذكورة في قول الله تعالى: ((الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ))[النساء:34] هي قوامة محصورة في نطاق الأسرة، ومشروطة بتحقق التفضيل والإنفاق[68]. وبدا لها أن تنصيف شهادة المرأة يخص المرأة التي كانت حال نزول القرآن تفتقد الخبرة بالشؤون المالية، أما المرأة التي تستدرك هذا النقص بتحصيل المعرفة المالية فينبغي مساواة شهادتها بشهادة الرجل[69]. وبدا لها أن تعدد الزوجات مسألة اقتصادية بحتة لا صلة لها بأية اعتبارات جنسية أو تناسلية أو مالية أو غير ذلك. وقد تغيرت الأوضاع في هذا العصر، ولم تعد المرأة تابعة للرجل ماديا كما كانت في السابق، فلا مسوّغ بعدُ لهذا التعديد[70].

كان هذا مثالا عن التأويلات التي سلكت مسلك الأخذ بتاريخية النص القرآني، أما المسلك الآخر فقد كان مسلك القول بأدبية النص القرآني وضرورة قراءته قراءة ألسنية تأويلية. ومع أن المؤمنين بهذه القراءة لا ينكرون صراحةً ربانية النص القرآني، وعالميته وأزليته، بل ينكرون أن تكون التفاسير القديمة، أو التي تنحو منحاها صالحةً لأن تُتخذ مرجعا لفهم دلالات النص القرآني، واستنباط قيمه وأحكامه المناسبة لهذا العصر، المستجيبة لتطورات الزمن —مع ذلك، فإنهم لم يُظهروا عناية كافية بتفسير القرآن الكريم وفقا للرؤية التي يرون، والمذهب الذي يذهبون، بل اقتصر أكثرهم على أشتات قليلة من النصوص ذات الصلة بإشكالات الصراع بين الثابت والمتغير، أو التراث والحداثة؛ ما يدل على غير ما يظهرونه من تقدير للقرآن الكريم، وتصديق لربانيته وأزليته.

سأقتصر، لضيق المقام، على أنموذج واحد للتأويل الذي يتوسل بالمدخل اللغوي، ويتخذ منه غطاء لقراءة تسبّق خلفياتها الإدْيُلوجية، وهو أنموذج التأويل الذي جاء به محمد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة".

يقول محمد شحرور، مقدّما تصورا جديدا لمفهوم التسبيح:

"إن صراع المتناقضين داخليا، الموجودين في كل شيء يؤدي إلى تغير شكل كل شيء باستمرار، ويتجلى في هلاك ذلك الشيء وظهور شكل آخر، وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمر في هذا الكون ما دام قائما، هذا ما يسمى بالحركة الداخلية الجدلية، والتي أطلق القرآن عليها مصطلح التسبيح: ((وإنْ من شيءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِه..))، وقوله: ((سبّح للهِ ما في السمَواتِ والأرض..)) والتسبيح جاء من سبح، وهو الحركة المستمرة كالعوم في الماء، كقوله عن حركة كل شيء: ((كلٌّ في فَلَكٍ يَسْبَحون)). هذا الصراع يؤدي إلى التغير في الأشياء، وينتج عنه بقوله: "إن الموت حق"، والله حي باق..

وقد ورد التسبيح في القرآن بحالتين: حالة تسبيح الوجود، وحالة تسبيح العاقل، ويمكن التماس الحالتين في سورة يونس: ((وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ . فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ . فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ . فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ . لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ))."[71]

"أما القول بأن سبحان الله هو تنزيه الله عن النقائص والعيوب فهو قول قد مضى زمانه حيث أن النقائص والعيوب تحمل معنى معرفيا ومعنى اجتماعيا إنسانيا، فهي تحمل مفهوم النسبية الذي تتغير به المفاهيم من مكان لآخر ومن زمن لآخر."[72].

لقد انطلق شحرور، في هذه القراءة التأويلية الغريبة عن روح القرآن وقانون العربية، من خلفية إدْيُلوجية واضحة هي الخلفية الماركسية القائلة بالجدلية أو صراع المتناقضات. تلقف شحرور هذه النظرية، "وعدّها مسلّمة لا تقبل النقض، وحقيقة كبرى من حقائق الكون، مع أنها افتراضية احتمالية، ولا ترقى إلى المعطيات الثابتة بله البدائه، فضلا عن أنها داحضة بمنطق العقل، وشواهد الطبيعة! وليته اكتفى بهذا التسليم، ودان به في خاصة نفسه، وترسّمه منهجا في حياته، بل إنه نزّل هذه المقولة على النص القرآني، وجعلها حاكمة على الفهم والتأويل."[73]

كان هذا هو أول مزالق التأويل في كتاب شحرور: التسليم بفكرة إديُلوجية احتمالية، وسَوقُها خلفية مسبّقة لتأويل متعسِّف. أما المزلق الثاني فهو الخروج عن منطق العربية وقانونها، جهلا بها أو تعسفا في تزوير دلالاتها. لقد اشتق شحرور التسبيح من "سَبَحَ"، مع أنه من الفعل"سبَّحَ" الذي يجري به التضعيف في معنى مختلف كل الاختلاف، كما هو جارٍ مع ألفاظ أخرى، مثل: حَدَثَ/حَدَّثَ، وحاولَ/حَوَّلَ[74]، وذهب في تأويل اللفظة مذهبا يبالغ في تجاهل دلالة السياق على معنى اللفظة، إذ تأبى سياقات الآيات التي وردت فيها ألفاظ التسبيح إباء شديدا أن يكون لها معنى السباحة. وتجاهل ضابطا آخرَ معروفا معمولا به لترجيح دلالة على أخرى حين دلالة اللفظ على معان مختلفة، وهو أن يشهد للفظ نص آخر على أن الدلالة التي يراد إثباتها له هي الدلالة الجاري استعمالها في المقام نفسه.

إن لفظ التسبيح من الألفاظ التي شاع دورانها في القرآن الكريم وفي لغة العرب عموما. وفي كل مقامات ورود هذه اللفظة كان المعنى المقصود منها جليا، وهو التنزيه والتعظيم، أو الصلاة، أو الذكر، أو العبادة، أو الدعاء[75]. ولكن شحرورا يتجاهل كل هذا، ويصر على منح اللفظة معنى جديدا يفتح له باب التفسير الماركسي للقرآن الكريم، ولو بتعسّف صارخ وتقوّل مفضوح، لا يستقيم مع منطق اللغة ولا منطق العقل. قال قطب الريسوني: "لو جارينا الرجل في تفسيره، ونزّلنا مقولة (صراع المتناقضات) على آيات التسبيح، لانتهينا إلى معانٍ في غاية الإغراب والشطح البعيد، فلو نزلناها مثلا على قوله تعالى: ((ونحن نسبّحُ بحَمْدِكَ))، لكان المعنى (الشحروري): أن الملائكة تتصارع داخليا وتتطور وتهلك من أجل الله تعالى. ولو نزلناها على قوله تعالى: ((سَبّحْ اسمَ ربِّكَ

الأعلى))، لكان المعنى (الشحروري) أمر الله تعالى بالتصارع الداخلي، والتطور المفضي إلى الهلاك! وهذا هراء يتنزه عنه العاقل فضلا عن باحث أكاديمي، فضلا عن عالم يخشى ربّه!"[76].

وإذا كان هدف هذا التعسف الشديد في التأويل هو إنطاق النص القرآني بالفلسفة الماركسية، فإن لشحرور تأويلات أخرى غريبة في تعسفها، بالغة التمرد على أصول التأويل وضوابط الفهم، أراد بها الانتصار لنمط حياة معاصر مستجلب من الغرب يتصل بلباس المرأة؛ حيث فسر آيات الحجاب من سورة النور تفسيرا غريبا خلص فيه إلى القول: "إن المرأة المؤمنة يحق لها أن تظهر عارية تماماً أمام "الزوج" و"الأب" و"والد الزوج" و"الابن" و"ابن الأخت" و"الأخ" و"ابن الأخ" و"ابن الأخت" المذكورين في نص الآية (31): نعم يجوز إن حصل ذلك عرضاً، وإذا أرادوا أن يمنعوها فالمنع هو من باب العيب والحياء وليس من باب الحرام، لأنه شملهم مع الزوج"."[77]

فكيف وصل شحرور إلى هذا الحكم الغريب الذي يأباه الشرع كما رسخ فهمه في الثقافة الإسلامية، ويأباه العقل، وتأباه الفطرة، ولا نجد له مكانا في واقع الناس إلا على سبيل الشذوذ المفرط الشنيع؟

لقد وصل الرجل إلى هذا الحكم بطريق النظر الحر في اللغة، النظر الذي لا يتقيد بشروطها، ولا يتعمق في فهم دلالاتها، ولا يبالي بالقوانين التي وضعها علماء العربية وعلماء الأصول والتفسير لتدقيق دلالات ألفاظها وهي مفردة، وضبطها وهي في سياق الخطاب. لقد نظر في الآية الكريمة: ((وقل للمؤمنات يغضضن...))[النور:31]، فجعل للغض، والزينة، والجيب، والضربِ معانيَ غير التي يعرفها العرب، أو التي يدل عليها السياق. فالغض تلطّف في النظر وليس امتناعا[78]، "والزينة حتما ليست المكياج، ولا الحلي، أو ما شابه ذلك وإنما هي جسد المرأة كله."[79] ، والجيب الفتحة لها طبقتان، فهي في المرأة "ما بين الثديين" و"تحت الثديين" و"تحت الإبطين" و"الفرج" و"الإليتان"[80] وليس فتحة القميص على الصدر. والضرب الضرب في الأرض بغرض العمل والسفر[81] وليس الضرب بالأرجل. وهكذا صارت اللغة طينة في يد شحرور يخلق بها ما يشاء، ويغير أحكام القرآن كيف يشاء؛ فما دام القرآن أباح للمرأة أن تبدي زينتها أمام زوجها وأبيها وابنها وأخيها.. فمعنى ذلك جواز ظهورها أمامهم عارية تماما؛ وما دام قد أمر بضرب الخمر على الجيوب لسترها عن غير هؤلاء فمعنى ذلك هو الأمر بتغطية ما بين الثديين وما تحتهما والفرج والإليتين لا أكثر! وأما النهي عن الضرب بالأرجل حذرا من ظهور الزينة فإنما هو نهي لها أن تعمل "بشكل

يظهر جيوبها أو بعضها كأن تعمل عارضة أو تقوم برقصات تظهر فيها الجيوب أو بعضها بشكل إرادي."[82]

لقد ناقش أحمد عمران[83] شحرورا في تفسيره لهذه الآية وغيرها من الآيات مناقشة وافية، فكشف تهافت قراءته، وتعسف تأويله، وتجاوزه اللغة والتفسير، وتعمده تحريف دلالات الألفاظ، وإهماله مراعاة السياق ومعاينة القرائن؛ وتلك مزالقُ طالما وقعت فيها القراءات المعاصرة للنص القرآني جهلا حينا وتعمدا أحيانا. وحان الآن أن ندع حديث المزالق وننتقل إلى ضوابط الفهم.

4.ضوابطُ في فهم النص القرآني

التأويل علمٌ ومسئولية، وليس هوى ذاتيا وتجربة فنية. هو فقهٌ توافرت له أسبابُه، وكشفٌ توافرت له أدواتُه، وعزمٌ حثيث على فهم الأسرار، وتبديد الظلمات، وبناء صرح المعاني والقيم والأحكام، بما يخرج الإنسانية من ظلمتها، وينتشلها من حيرتها، ويمضي بها في طريق البناء والحضارة والرقي.

لذلك شعر العلماء المسلمون الأوائل بخطره، فنهضوا بمسئوليته، وبذلوا جهدا عظيما في تحديد نهجه ووضع ضوابطه وتأصيل علمه، حتى تركوا لنا بناء علميا قائما على أسس متينة، لا يملك أي باحث أو مجتهد يحب أن يضرب في طريق التأويل بسهم أن يجهلها، أو يتجاهلها، أو يتمرد عليها ويتجاوزها؛ إذ هي جهد جماعة لا فرد، وبناء تأسيس علمي محكم وليست نفحة هوى، أو موجة تجريب، أو نزعة تحريف وتخريب.

لقد اشتركت الأمة بعلمائها الأفذاذ في النهوض بعلوم القرآن والفقه والشريعة واللغة والبلاغة، فاجتمع لها من كل ذلك رصيد من النقاش الثري، والمراجعة الهادفة، والتأصيل البنّاء، مكّن من وضع ضوابطَ تسير بالراغب في التأويل على طريق ذي معالمَ تهدي إلى الحق، وحواجزَ تحمي من المزالق؛ تلك المزالق التي وقعت فيها التأويلات المعاصرة للنص القرآني، حينَ آمنت بفلسفة في التأويل غير الفلسفة العربية الإسلامية، فلم تكتفِ بتجاهل تلك المعالم والحواجز بل رمت واضعيها بالرجعية و"الدغمائية" والتحجر.

ولا يتسع المقام للإفاضة في عرض هذه الضوابط، فلنوجز في هذا العرض، ولنقسم ضوابط الفهم قسمين أساسين هما: ضوابط ما قبل التأويل، وضوابط التأويل.

1.4.ضوابط ما قبل التأويل

نقصد بضوابط ما قبل التأويل ما ينبغي أن يتحلى به المؤوِّلُ من أخلاق نفسية، ويحشده من عدّة علمية، ويملكه من قدرات طبعية أو كسبية، تؤهله لمسئولية التأويل، وتُهَيِّؤ له الجو لممارسته بحقه.

فمن الأخلاق التي ينبغي أن يتحلى بها المتصدي لتفسير القرآن قبل الإقبال عليه أن يكون مستقيم الخلق، سليم الاعتقاد، عدلا، نزيها، لا يغلب عليه الهوى، ولا تتسلط عليه العصبية لنفسه أو قومه أو مذهبه، لأن من عري من هذه الأخلاق لا يؤمَن أن يقع في آفات "التهجم على التفسير دون إحكام صناعته، واستجماع شرائطه"، و"ركوب التأويل المستكرَه نصرةً للمذهب، ونضحاً عن المعتقد"، و"التهجم على تعيين مراد الله تعالى مع إعواز الدليل الناهض، والقرينة المعتبرة"، و"التفسير بالاستحسان والهوى والتشهي"، و"الارتكان إلى الأقوال التفسيرية الضعيفة والمهجورة مجاراةً لغرض فاسد، وهوى غلّاب"[84].

ومن الأخلاق النفسية التي ينبغي أن يتحلى بها وهو مقبل على القرآن تدبرا وتفسيرا وتأويلا، أن يكون قصده الفهمَ عن الله ومعرفة الحق وخدمة الشريعة، وأن يكون حالُه التواضعَ مع الله والافتقارَ إليه والاستمدادَ من علمه، ومع القرآن استشعارَ هيبته والعيشَ في أجوائه وظلاله والتوقفَ عن الحكم حين غياب الدليل وإعواز الحجة، ومع أهل القرآن من العلماء الأكفاء الاهتداءَ بفهمهم لاسيما الأسلاف منهم، واستشارتَهم للإفادة من علمهم وجبر القصور الذي هو صفة لصيقة بالجهد البشري. كما يحتاج المفسر إلى أن يملك قدرات طبعية وكسبية تؤهله لهذه المهمة الصعبة والمسئولية الخطيرة، أهمها أن يكون "فطنا، فقيه النفس، وقّاد القريحة، حتى يبصر بمقاصد الكلام، ويلمح النظائر، ويكتنه الفروق، ويجتهد في التنزيل على الواقع."[85]. وأن يكون له دربة في مجال التفسير، وخبرة بالواقع الذي هو مجال تنزيل الأحكام القرآنية.

ومن أهم ضوابط التأهيل –كما يسميها الريسوني[86]– ضوابط التحصيل لجملة من العلوم أساسية وضرورية لا يصلح عمل المفسر، ولا يستقيم إقدام على تأويل، إلا بحسن تحصيلها، وفضلِ تمكنٍ منها. ويمكن إجمال هذه العلوم فيما يأتي[87]:

1–علوم العربية: وتشمل علم اللغة، وعلم النحو، وعلوم البلاغة.

2–علوم القرآن: وتشمل علم القراءات، وعلم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم القصص القرآني، وعلم المناسبات، وعلم الوجوه والنظائر.

3-علم أصول الدين. 4-علم الفقه. 5-علم أصول الفقه. 6-علم المقاصد. 7-علم أصول الحديث. 8-معرفة الألفاظ التي يقتضي الإيجاز استعمالها في التفسير. 9-معرفة فقه الواقع. 10-العلوم النظرية البحتة.

وقد أحسن الزمخشري إجمال ما يجب على من يتصدى للتفسير تحصيله، حين نبّه على أنه لا يقدر على هذه المهمة "إلا رجل برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيب عنهما أزمنة، وبعثه على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ، جامعا بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات، قد رجع زمانا ورُجع إليه، وردّ ورُدَّ عليه، فارسا في علم الإعراب، مقدَّما في حمَلة الكتاب، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقّادها، درّاكا للمحة وإن لطف شأنها، منتبها على الرمزة وإن خفي مكانها، لا كزّا جاسيا، ولا غليظا جافيا، متصرفا ذا دربة بأساليب النظم والنثر، مرتاضا غير ريّض بتلقيح بنات الفكر؛ قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف، وكيف ينظم الكلام ويرصف، طالما دفع إلى مضايقه، ووقع في مداحضه ومزالقه."(88)

وهذا النص دليل على ما كان عليه العلماء الأوائل من أخذ بالحزم في تأسيس العلوم، ومن قوة شعور بمسئولية التأويل.

2.4.ضوابط الفهم والتأويل

خلف العلماء المسلمون رصيدا نفيسا من العلوم المتصلة بالقرآن الكريم، ووضعوا بناء متينا للقواعد التي يجب أن يقوم عليها التفسير والتأويل. ويكفي أن يطلع الباحث على كتاب "البرهان في علوم القرآن" للزركشي، و"الموافقات" للشاطبي، ليدرك أي ثروة علمية تأصيلية يمكن أن تفيد المتصدي للتأويل في تسديد خطواته، ووقايته من المزالق.

ولأن المقام أضيق من أن يتسع لتفصيل الحديث في القواعد والضوابط التي كانت خلاصة هذه الثروة العلمية، فإنا سنوجز منها ما يقوم بوظيفة التنبيه على أن التأويل ليس هواية يتلهى بها الباحثون، ولا مغامرةً بقواعدَ مجهولة في طريق مجهول، ولا لعبةً لامتحان قدرة الذهن على حل الألغاز وتفريع الدلالات وتعديد الاحتمالات؛ وإنما هو علمٌ له أصوله وقواعده، ومسئولية لها أهلُها وشروطُها. وإذ ذكرنا –على وجه الإجمال– الشروط المؤهلة للإقدام على التأويل، فإنا سنذكر الآن–على وجه

الإيجاز– العناوين الكبرى لضوابط الفهم وقواعد التأويل، نأخذها من كتابين معاصرين التقطاها من جملة ما كتب الأسلاف في هذا العلم، وهما كتاب "ضوابط في فهم النص"[(89)] لعبد الكريم حامدي، و"النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر" لقطب الريسوني.

1.2.4.الضابط النقلي: القرآن الكريم كتاب البشرية الأعظم. وقد تلقاه الرسول الأعظم والمسلمون الأوائل بما يستحقه من الاحتفاء والتعظيم، فشرحوا معانيَه، وبيّنوا غامضَه، وفسّروا مُشكِلَه، واستنبطوا أحكامَه، وهم القريبون منه زمنا وعاطفة ولغة وثقافة. لذلك وجب على المؤوّل ألا يتجاهل ما بيّنوا، ويتجاوز ما فقهوا، بل يجعل معرفةَ فهم الرسول لنصوص القرآن، ثم فهم أصحابه وتابعيهم، خطوةً أولى ضروريةً في طريق الفهم السليم والتأويل الصحيح. لذلك كان الضابط النقلي أول ما ينبغي أن يُعنى به من الضوابط، وذلك بأن يُعمَد إلى تفسير القرآن بالقرآن لبيان مجمله وتخصيص عامّه وتقييد مطلقه، ثم تفسير القرآن بالسنة بعدّها التطبيق العملي للقرآن والبيان النبوي للرسالة، ثم الأخذ بأقوال الصحابة والتابعين بعد النظر في أدلتها والترجيح بينها.

2.2.4.الضابط العقلي: العقل وسيلة الفهم والإدراك والتمييز بين الحق والباطل، والصواب والخطأ، والصحيح والفاسد. وقد أمر الله بإعماله في تدبر القرآن الكريم، وملّكه العلماء الكبار زمام النظر في آياته لاستنباط أحكامه، ولكنهم اشترطوا في ذلك شروطا تؤهله لأن يكون ضابطا بحق لا خابطا في ظلمات الظنون، وهي: ألا يخالف التفسير المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق صحيح، وأن يراعي مقتضى اللغة، وأن يكون مبنيا على مقدمات صحيحة وحجج ناهضة ومناهج قويمة، وألا يُخضع النص المفسَّر لرأي مذهبي أو تصوّر مسبق.[(90)]

3.2.4.الضابط اللغوي: لا مدخل لباحث إلى أسرار القرآن الكريم دون بوابة اللغة العربية. ولا يُغني المتصدر لتأويل القرآن من علوم العربية النزر اليسير والإلمامة العابرة بل الواجب هو التعمق في تحصيلها. ومن أهم ضوابط الاستعانة باللغة في التفسير: مراعاة المعنى الأغلب والأشهر والأفصح دون الشاذ أو القليل. ومراعاة عرف القرآن ومعهوده في الاستعمال، وحمل نصوص الكتاب على معهود الأميين في الخطاب، والصدور عن أصل لغوي صحيح، والاستظهار بالسماع عند الحاجة، وتقديم المعنى على الإعراب في مورد التعارض.[(91)] والاعتدال في الجمع بين الظاهر والمعنى دون إفراط

في الوقوف عند الظاهر إذ العبرة بالمعاني، ولا إفراط في مخالفة الظاهر إذ الشريعة جاءت لمخاطبة الجمهور[92]. والتفريق بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية[93].

4.2.4.الضابط السياقي: لا يمكن الفصل بين الخطاب وسياقه، لاسيما حين التعامل مع النص القرآني. إن السياق هو "الميزان الذي ينضبط به التوافق بين النص الشرعي ومراده، والنور الذي يمزق غشاوة الإشكال عن الدليل حين تكتنفه الاحتمالات، فيخرج من حيز الغموض إلى حيز التجلّي."[94]

والسياق القرآني نوعان، كلاهما واجب المراعاة، وهما: السياق اللغوي، والسياق المقامي. أما اللغوي فيقتضي النظر في موقع اللفظة والعبارة من الآية والمقطع والسورة، والاستعانة على فهم دلالاتها بردّ خواتيم الآيات إلى مطالعها، والمقارنة بين سياقات الألفاظ في مختلف مواضعها، والاستئناس بالدلالات الكلية لفهم الدلالات الجزئية، وملاحظة القرائن لفظية ومعنوية، منفصلة ومتصلة[95]. وأما السياق المقامي (أو الحالي) فيقتضي معرفة الظروف التي نزل فيها الخطاب اعتمادا على جملة من علوم القرآن كأسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، ومعرفة المقاصد الكلية للرسالة القرآنية مما أبانت عنه الآيات المحكمات، وأجمع عليه العلماء الأكْفاء، وكذا معرفة مقامات الخطاب القرآني التي هي أغراضه، من تحذير وتحريض، وتقرير وتغيير، وموعظة وتشريع، وتنزيه وتعظيم[96].. فإن هذا جميعه معين على تحديد دلالات الألفاظ، وأغراض الخطابات، ومن ثم تجلية المشكلات، وترجيح الاحتمالات.

إن ضوابط الفهم والتأويل كفيلة بأن تزيل جملة العوائق التي تقف في طريق فهم سليم للنص القرآني، وتأويل صحيح معقول لمشكلِه وغامضِه، وأن تحفظ المفسِّر والمؤوِّل من جملة المزالق التي وقعت فيها التأويلات المعاصرة لهذا النص المقدّس الذي يتعبد به المسلمون، ويعتمدون قيمَه وأحكامَه منهجا لحياتهم. وقد أجملنا منها ما يسمح به المقام تنويها بها، وتنبيها على ضرورة مراعاتها، وخطر الاستهانة بها، والاندفاع إلى التأويل بلا عدة علمية، ولا سلامة في النية، ولا كفاءة عقلية ونفسية. وللتنبيه على أن للغرب فلسفة في التأويل غير فلسفة العرب المسلمين، وأن كتابنا القرآن الكريم ليس من قبيل كتبهم الأدبية أو العلمية ولا حتى المقدسة، وإنما هو كتاب مبين، وخطاب الله إلى العالمين؛ فوجب مراعاة ربانيته وعالميته وأزليته في كل تفسير وتأويل، ووجب توظيف الملكات العقلية والعلمية

والأدبية والذوقية أكمل توظيف، فإن "من لا قِبل له بالتحليل اللغوي فهو دخيل على التأويل."[97] وإنك "لن تبلغ بعض ما تريد من النص دون أن تتخلى عن كثير من الهوى والحقد والعُجب، وما تعرف وما لا تعرف من العوائق التي تخلبك، وتستولي عليك. ذلك الحصن الحصين لا يفتح لك مغاليقه إلا إذا حنوت عليه، وخضعت له، وقاربتَه مُجِلاً، راغبا في صداقته، راهبا لقوته."[98] وقد تعامل كثير من الباحثين العرب المعاصرين مع النص القرآني بغير حنوٍّ ولا إجلالٍ ولا صدقٍ ولا هيبة، بل وبلا عدة عقلية أو نفسية أو علمية أو ذوقية أو لغوية كافية؛ فأنّى لهم تأويلُه، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم.

الإحالات:

(1) في قوله تعالى: ((إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآَنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)) [يوسف:2]، وقوله: ((تِلْكَ آَيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآَنٍ مُبِينٍ)) [الحجر:1]، وقوله: ((تِلْكَ آَيَاتُ الْقُرْآَنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ)) [النمل:1].

(2) ينظر مفهومي "العقل المسدد" والعقل المؤيد" في كتاب طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص17-121.

(3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، د.ت. المجلد الأول، ص172.

(4) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص172.

(5) الآمدي (أبو الحسن)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404ه-1984م، 49/3.

(6) ينظر : قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1، 1431ه-2010م، ص46.

(7) المرجع نفسه، ص260.

(8) المرجع نفسه، ص47.

(9) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق الشيخ عادل وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413ه، 308/1.

(10) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقّعين عن رب العالمين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1424ه، 108/1-109.

(11) قطب الريسوني، النص القرآني، ص48.

(12) ابن قيم الجوزية، طريق الهجرتين، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، جدة، ط1، 1429ه، ص235.

(13) قطب الريسوني، النص القرآني، ص50.

(14) ينظر: المرجع نفسه، ص49-50.

(15) المرجع نفسه، ص53.

(16) المرجع نفسه، ص54.

(17) المرجع نفسه، ص55.

(18) المرجع نفسه، ص55-58.

(19) ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1996م، ص22.

(20) المرجع نفسه، ص27.

(21) ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل- أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسن بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001م، ص94.

(22) المصدر نفسه، ص96.

(23) قطب الريسوني، النص القرآني، ص208.

(24) مصطفى ناصف، مسئولية التأويل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، القاهرة، ط1، 1425ه-2004م، ص11.
(25) المرجع نفسه، ص14.
(26) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993م، ص65.
(27) محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996م، ص
(28) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني-كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998م، ص21.
(29) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، دار الطليعة بيروت، 2001م، ص21 (هامش المترجم هاشم صالح).
(30) علي حرب، نقد النص، ص80.
(31) الوحي: الحقيقة والتاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)، مجلة الثقافة الجديدة، ع26-27، س6، 1983م، ص34.
(32) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص146.
(33) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص146
(34) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص59 .
(35) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 78 هامش1.
(36) ينظر، نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998م، ص24.
(37) ينظر: الطيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997م، ص115.
(38) ينظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، طبعة الأنجلو المصرية، ط3، 1978م، ص96-105.
(39) يقول نصر: "السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني". (نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995، ص212-285.)
(40) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص43 .
(41) يقول بول ريكور: "يتضح تعدد معاني النصوص والأفعال المشترك، ضد المحكمة، في صراع تأويلات، والتأويل النهائي يظهر كالقرار الممكن استئنافه.ومثل الأحكام القانونية، يمكن للتأويلات في حقل النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية أن يعترض عليها.. في المحكمة وحدها تصل اللحظة التي تستنفد فيها إجراءات الاستئناف.. أما في النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية فلا مجال لكلمة أخيرة. ولا مجال لكلمة أخيرة.. وإذا حدث كذلك فإننا نسميه عنفا": (من النص إلى الفعل، ص158.)
(42) ينظر تفصيل هذه المقولات في: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص264-269.
(43) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص24.
(44) علي حرب، نقد النص، ص206.
(45) المرجع نفسه، ص200.
(46) ينظر: مفهوم النص، ص12.
(47) ينظر: المصدر نفسه، ص14، 27، 28.
(48) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص136.
(49) ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م ص8، ونقد الخطاب الديني، ص7، 8 ، 99، 207، 212.
(50) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص(النص، السلطة، الحقيقة، ص104-105.
(51) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006م، ص178-184، والنص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص270-285.
(52) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص264-265.
(53) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص181.
(54) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص8.
(55) محمد سعيد رمضان البوطي والطيب تيزيني، الإسلام والعصر: حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 1998م، ص122.
(56) مصطفى ناصف، مسئولية التأويل، ص12.
(57) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص133.

(58) قطب الريسوني، النص القرآني، ص365.
(59) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ،ص279.
(60) محمد سعيد العشماوي، العقل في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص69.
(61) ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني، ص368-372.
(62) ينظر: صر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص205.
(63) قال أبو زيد: "لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك والمتطور، والنصوص التي يتمسك لها الخطاب الديني المعاصر بحرفيتها." (نقد الخطاب الديني، ص135.)
(64) قطب الريسوني، النص القرآني، ص373.
(65) مصطفى ناصف، مسئولية التأويل، ص12.
(66) ينظر: آمنة داود، القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ترجمة سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2006م،ص148.
(67) المصدر نفسه، ص154.
(68) المصدر نفسه، ص118-119.
(69) المصدر نفسه، ص137.
(70) المصدر نفسه، ص134-136.
(71) محمد شحرور، الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة، دار الأهالي، دمشق/دار سينا، القاهرة، ط1، 1992، ص223.
(72) المصدر نفسه، ص224.
(73) قطب الريسوني، النص القرآني، ص303.
(74) ينظر: أحمد عمران، القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، دار النفائس، بيروت، ط1، 1415ه-1995م، ص306.
(75) ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني، ص305-306.
(76) المرجع نفسه، ص305.
(77) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص607.
(78) المصدر نفسه، ص605.
(79) المصدر نفسه، ص606.
(80) المصدر نفسه، ص607.
(81) المصدر نفسه، ص613.
(82) المصدر نفسه، ص613.
(83) ينظر: أحمد عمران، القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، ص496-513.
(84) ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني،ص19.
(85) المرجع نفسه، ص21.
(86) المرجع نفسه، ص16.
(87) المرجع نفسه، ص22-37.
(88) الزمخشري (محمود بن عمر)، الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، 1429ه-2008م، 18/1.
(89) عبد الكريم حامدي، ضوابط في فهم النص، كتاب الأمة، رقم 108، الدوحة، 2005.
(90) ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني، ص75-76.
(91) ينظر: المرجع نفسه، ص78-82.
(92) ينظر: عبد الكريم حامدي، ضوابط في فهم النص، ص91-108، 118-120.
(93) المرجع نفسه، ص132.
(94) قطب الريسوني، النص القرآني، ص83.
(95) ينظر: عبد الكريم حامدي، ضوابط في فهم النص، ص136-141.
(96) ينظر: عبد الكريم حامدي، ضوابط في فهم النص، ص142-146.
(97) مصطفى ناصف، مسئولية التأويل، ص13.
(98) المرجع نفسه، ص7.